

Sergio Paulo Rouanet (Praga)

Voltaire hoje

O tricentenário do nascimento de Voltaire foi festejado com pompa e circunstância na Europa e nos Estados Unidos. Em Genebra, durante algum tempo terra de eleição do filósofo e onde Charles Wirz dirige brilhantemente o *Institut Voltaire*, realizaram-se conferências e espetáculos teatrais. No plano acadêmico, o acontecimento decisivo foi o Congresso Internacional intitulado *Voltaire e seus combates*, reunido em Oxford e Paris, em Setembro e Outubro de 1994, e que teve a participação de especialistas de dezenas de países, inclusive Alemanha, Áustria, Bélgica, Canadá, Espanha, Estados Unidos, França, Grécia, Inglaterra, Irlanda, Israel, Itália, Portugal, Rumania, Rússia, Suécia, Suíça e Tunísia.

Compreendemos o interesse da Europa por Voltaire e até o interesse dos Estados Unidos, cujos fundadores admiraram Voltaire e mesmo o visitaram em Ferney, como Franklin. Mas que relação pode ele ter com o Brasil?

Essa pergunta se subdivide em duas. Primeiro, qual a importância do Brasil para Voltaire? É a questão da imagem do Brasil em sua obra. Segundo, qual a importância de Voltaire para o Brasil? É a questão da recepção dessa obra no Brasil.

A primeira pergunta pode ser respondida rapidamente: nas pouquíssimas referências ao Brasil, Voltaire o vê apenas, na linha do ensaio de Montaigne sobre os canibais, como a terra do bom selvagem, capaz de dar à Europa corrupta lições de virtude e de sabedoria. Mas ele vai um pouco além do estereótipo num capítulo do *Essai sur les mœurs* intitulado *Du Brésil*.

Há uma versão preliminar desse texto, comprado por Catarina a Grande, juntamente com outros manuscritos, por ocasião da morte de Voltaire. Essa versão permaneceu inédita até 1915. A meu pedido, o Embaixador do Brasil em Moscou, Sebastião do Rego Barros, localizou e fotografou o documento na Biblioteca Imperial de São Petersburgo. Nesse texto, Voltaire diz que o Brasil fora descoberto em 1500 por Americo Vesputici, a serviço dos portugueses. O Brasil, para ele, é o terreno

mais fértil da terra, na qual a brisa tempera o ardor do sol e alimenta uma primavera eterna. As montanhas têm ouro, as rochas têm diamantes, e todos os frutos nascem sem qualquer cultivo. Seus habitantes vivem nus, não têm leis nem divindades, e se ocupam unicamente das necessidades do corpo, sobretudo as sexuais, graças ao estímulo de ervas colhidas pelas mulheres. O tabu do incesto é desconhecido, pois essas selvagens se unem com suas mães e suas irmãs. Suas únicas armas são o arco e a flecha. São antropófagos, e se espantam quando sabem que os europeus não comem seus inimigos. Têm uma longevidade extrema: vivem 120 e mesmo 140 anos. Em suma, conclui o documento, «tal era no mais belo clima do universo o estado de pura natureza dos homens, que chegavam, saudáveis, à mais extrema velhice.»¹

A versão definitiva foi impressa em 1761, transformando-se no capítulo 150 do *Essai sur les mœurs*. Agora, o Brasil é descoberto por Cabral, e os homens não vivem mais 140 anos, embora a terra continue fértil e a primavera ainda seja eterna. Os habitantes são belicosos, e devoram seus inimigos, não tendo nem leis nem Estado. «Não havia leis de qualquer espécie entre esses brasileiros, exceto as que se estabeleciam ao acaso pelo povo reunido; só o instinto os governava. Esse instinto os levava a caçar quando tinham fome, a juntar-se a mulheres quando a necessidade o exigia e a satisfazer com rapazes essa necessidade passageira.» Não havia vestígio de religião, embora «alguns charlatães, usando penas na cabeça, excitassem os povos ao combate, e lhes dessem ervas que não curavam suas doenças.» Os portugueses nada fizeram para desenvolver o Brasil até 1559, quando criaram estabelecimentos mais permanentes. Quando a coroa de Portugal se fundiu com a da Espanha, em 1581, os brasileiros, que já tinham enriquecido os portugueses, aumentaram as riquezas dos espanhóis. Depois vieram os holandeses, que por sua vez tiraram dos espanhóis o

¹ Voltaire: *Essai sur les mœurs*, ed. René Pomeau, Paris: Garnier Frères, 1963, t. 2, pág. 365, variante a.

que os espanhóis tinham tirado dos portugueses. Enfim, vieram os ingleses, que dominaram economicamente Portugal. Foi assim em pura perda que o Brasil foi explorado pelos portugueses.

Esse país produziu para seus dominadores o que o México, o Peru, e as ilhas davam aos espanhóis, ouro, prata, artigos preciosos. Descobriram-se mesmo, nos últimos tempos, minas de diamante tão abundantes quanto as de Golconda. Mas o que aconteceu? Tantas riquezas empobreceram os portugueses ... [que] contando com o ouro e os diamantes, cessaram de cultivar as verdadeiras minas, que são a agricultura e as manufaturas. Seus diamantes e seu ouro pagaram apenas as coisas necessárias que a Inglaterra lhes forneceu; foi para a Inglaterra, com efeito, que os portugueses trabalharam na América. Enfim, em 1756, quando Lisboa fora destruída por um terremoto, foi preciso que Londres enviasse até moeda cunhada a Portugal, onde tudo faltava. Nesse país, o rei é rico e o povo é pobre.²

Lemos esses textos com alívio, porque tudo isso, felizmente, já pertence ao passado. Nosso povo hoje é guiado unicamente pela razão, e não pelo instinto; não somente temos leis, mas as respeitamos escrupulosamente; não é mais verdade que os brasileiros trabalhem para enriquecer os outros países; e somente um cínico, um Voltaire moderno, poderia afirmar que o povo é pobre e a classe dominante é rica.

A segunda pergunta — o que tem Voltaire a ver com o Brasil? — não teria ocorrido a ninguém, há duzentos anos, na cidade de Ouro Preto. Pois aqui, apesar do Santo Ofício e da Real Mesa Censória, Voltaire era conhecido e lido por toda a população culta. Para todos, era evidente que a obra de Voltaire tinha relevância imediata para uma população subjugada a um poder absoluto metropolitano e a uma tirania local fundada no arbítrio político e no obscurantismo religioso.

Certamente era essa a opinião do Cônego Luís Vieira da Silva, o mais culto dos Inconfidentes, em cuja biblioteca se

² Voltaire: *Essai sur les mœurs*, em: *Œuvres Complètes*, Paris: Baudouin Frères, 1827, t. 4, pág. 149.

encontrava um volume *in octavo* das obras de Voltaire,³ como seria a opinião de Inácio José de Alvarenga Peixoto, que possuía um Voltaire em sete tomos,⁴ e a de José de Rezende Costa, que tinha em seu poder a *Henriade* e o teatro de Voltaire em onze volumes.⁵

A influência de Voltaire em Ouro Preto era seguramente maior que a que se pode demonstrar a partir dos autos de sequestro. Não há referência a Voltaire na lista de livros apreendidos na biblioteca de Claudio Manuel de Costa,⁶ mas acho altamente improvável que o autor de *Vila Rica*⁷ não tenha lido e meditado o poema que se considerava na época a maior epopéia do século, a *Henriade*. Quanto a Tomaz Antônio Gonzaga, o execrável meirinho que sequestrou seus bens, disse apenas que o namorado de Marília possuía 83 livros,⁸ mas ninguém que percorra suas obras deixará de perceber a influência de Voltaire: a condenação do militarismo na ode com que ele aclamou o advento de Dona Maria I,⁹ o anticlericalismo nas *Cartas Chilenas*¹⁰ e a denúncia da tirania, vista como a «laxidão

³ *Autos de devassa da Inconfidência Mineira*, Brasília; Belo Horizonte 1962, vol. 6, pág. 91.

⁴ *Obra citada*, pág. 170.

⁵ *Obra citada*, pág. 428.

⁶ *Obra citada*, págs. 97-100.

⁷ Claudio Monoel da Costa: *Vila Rica*, Belo Horizonte: Augusto de Lima Júnior, 1969.

⁸ *Autos de devassa, obra citada*, pág. 49.

⁹ «Não são, Lusos, não são as falsas glórias / Nascidas dos acasos das vitórias / Os sucessos de Marte, contingentes, / Que fazem os Impérios florescentes.» Tomás Gonzaga: «Congratulação com o povo português na feliz Aclamação da muito Alta e muito Poderosa D. Maria I, Nossa Senhora», em: *Marília de Dirceu e mais poesias*, Lisboa: Sá da Costa, 1937, pág. 211.

¹⁰ «Montado em nédia mula vem um padre / Que tem de capelão as justas honras / Labregão no feitio e meio idoso / Em olhos encovados, barba tesa / Fechadas sobranceiras, rosto fusco / Cangalhas no nariz. Ah quem dissera / Que num corpo que tem de nabo a forma / Haviam pôr os céus tão

de fazer o soberano quanto quiser e não quanto é justo», no *Tratado de direito natural*.¹¹

A Biblioteca de São João do Rei mostra que a presença de Voltaire na capitania não se limitava a Ouro Preto. Além da *Encyclopédie*, a biblioteca contém várias obras de Voltaire, muitas doadas por Batista Caetano de Almeida e pela família de José de Rezende Costa.¹²

Voltaire continuou presente, direta ou indiretamente, nas outras três «inconfidências» do fim do século XVIII e o início do século XIX: a carioca, de 1794, a baiana, de 1798, e a pernambucana, de 1801.

Voltaire passou a ser editado no Brasil depois que Dom João VI implantou a Imprensa Régia no Rio de Janeiro. Foi assim que em 1812 aparecia no Rio a *Henriade*.¹³ O clima intelectual do período da Independência foi em parte voltairiano.

Desde sua fase de estudante em Coimbra, José Bonifácio publicara vários poemas em que Voltaire aparece diretamente, ou em versos que fustigam o «fanatismo férreo». Voltairiano, também, segundo Octavio Tarquinio de Souza, era o antipopulismo de José Bonifácio, seu horror à desordem, à demagogia.¹⁴

Influenciado ou não por José Bonifácio, Dom Pedro I era leitor de Voltaire. Numa carta escrita logo depois da abdicação de Carlos X, em 1830, nosso primeiro Imperador diz que ao contrário do rei francês deposto, ele se manteria fiel à Consti-

grande caco!» Tomás Antonio Gonzaga: *Cartas chilenas*, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957, pág. 197.

¹¹ Tomás Antonio Gonzaga: *Tratado de direito natural*, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957, pág. 108.

¹² E. Bradford Burns: «O Iluminismo em duas bibliotecas do Brasil Colônia», em: *Universitas* 8-9 (Janeiro-Agosto de 1971; Universidade Federal da Bahia), págs. 5-14.

¹³ Octavio Tarquinio de Souza: *José Bonifácio*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1957, pág. 129.

¹⁴ *Obra citada*, pág. 63.

tução, para que não lhe acontecesse o mesmo que na «sátira de Voltaire» sobre «seis diferentes personagens que foram passar o carnaval em Veneza, entre os quais diz um — eu sou o rei fulano que por ter perdido isto e aquilo vim passar o carnaval em Veneza. Eu não quero [...] dizer se me perguntarem: fui o imperador fulano do B. que por tolo vim passar o carnaval nos Estados Unidos.»¹⁵ O estilo epistolar de Dom Pedro pode não ser um modelo de elegância, mas a alusão a Voltaire é clara. É o capítulo do *Candide*, muito bem resumido por Dom Pedro, em que o herói encontra na Itália seis reis que perderam o trono, e que na falta de melhor ocupação vão passar o carnaval em Veneza.¹⁶ Mas sua surpreendente erudição voltaireana não salva Dom Pedro do destino que ele temia. Seis meses depois, ele seria mais um soberano no exílio.

Na Regência, o interesse por Voltaire continuou. Em 1831, Manuel Odorico Mendes traduz *Mérove* e em 1839 *Tancredo*. O tradutor dedica esta última peça «às senhoras brasileiras e portuguesas, porque sendo mulheres, podem melhor conhecer os rasgos profundos do pincel de Voltaire, no pintar o amor extremo e generoso, sustentado na virtude e provado por sacrifícios.»

Durante o século XIX, Voltaire continua a fornecer armas de combate ao pensamento progressista, e nesse sentido está associado ao destino do nosso liberalismo político.

No final da monarquia e na República, os positivistas viram em Voltaire, apesar de sua frivolidade, que eles deploravam, um dos filósofos que haviam ajudado a destruir o sistema teológico, preparando assim o caminho para o advento do estágio positivo. Além disso, tudo indica que Voltaire foi uma das fontes do anticlericalismo dos nossos positivistas. Por essa via, ele continuou influenciando o pensamento de nossa classe política

¹⁵ Octavio Tarquinio de Souza: *A vida de D. Pedro I*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1957, tomo 3, pág. 872.

¹⁶ Voltaire: *Candide*, capítulo 26, em: *Romans et contes*, Paris: Gallimard, 1972, págs. 219-222.

durante parte do século XX e até os nossos dias, em que não são raros os filhos de positivistas que têm Voltaire em seu prenome.

Não há dúvida, assim, de que o Brasil está plenamente justificado em participar das comemorações mundiais em torno de Voltaire, porque ele de certo modo é parte de nossa história.

A questão é saber que Voltaire está sendo festejado. É um Voltaire morto, ou um filósofo vivo, cujo pensamento pode ainda influenciar o nosso presente?

Essa questão estava na ordem do dia quando, há exatamente 50 anos, num momento em que a guerra ainda não estava ganha e parte do território francês continuava ocupada, Paul Valéry pronunciou na Sorbonne um discurso para comemorar o mesmo acontecimento que estamos celebrando: o nascimento de Voltaire.

Valéry não teve um minuto de hesitação. Para ele, não se tratava de homenagear uma estátua, mas de convocar um companheiro de armas. O autor de *Mérope* tinha realmente morrido em 30 de maio de 1778, mas o campeão da dignidade humana estava mais vivo que nunca. Por isso, «Voltaire vive, Voltaire dura ... Ele é indefinidamente atual.» Como tal, ele é chamado a participar da luta contra a barbárie nazi-fascista, a empunhar mais uma vez a bandeira da justiça e da liberdade, espezinhadas pela mais homicida de todas as guerras. Mais do que nunca, conclui Valéry, precisamos de Voltaire, um Voltaire à altura do mundo incendiado, capaz de «acusar, maldizer [...] o crime enorme e planetário» que se perpetra sob nossos olhos.

Em suma, para Valéry, a atualidade de Voltaire estava em seu humanismo, em seu combate em prol do homem, num momento em que os crimes contra a humanidade tinham atingido um novo e mais trágico patamar.¹⁷

Um balanço que veja a relevância contemporânea de Voltaire apenas nesse humanismo, como tende a fazer Valéry,

¹⁷ Paul Valéry: *Voltaire*, em: *Œuvres*, Paris: Gallimard, 1957 (La Pléiade), vol. 1, págs. 518-530.

é certamente unilateral. Seria absurdo ignorar o escritor, idealizando o apóstolo.

A poesia de Voltaire, por exemplo, tem sido vista como seca e árida. É verdade que a *Henriade*, tão admirada pelos contemporâneos, permanece ilegível. Mas sua facilidade de versificação nos gêneros menores é espantosa. Suas sátiras são pelo menos comparáveis às de Boileau, seus epigramas são exemplares e seus contos em verso mereceriam ser tão lidos como os em prosa.

A posteridade não ratificou o julgamento de Voltaire de que o teatro constituía a parte mais durável de sua obra, mas chegou o momento de rever o exagero oposto, segundo o qual suas peças são irrepresentáveis. O *Orphelin de la Chine*, acusado de ter posto em cena uma China de opereta, teve grande sucesso na própria China, onde a peça foi montada em 1991. *Zaire*, cujo patético emocionava o público do antigo regime, conseguiu o mesmo efeito quando levada ao palco em 1989, em Paris, e em Ferney, em 1992: afirma-se que houve muito choro entre os espectadores.¹⁸ Estou certo de que a adaptação cênica de *Candide*, que tivemos ocasião de ver em Ouro Preto, suscitou mais gargalhadas que lágrimas, mas estará com isso correspondendo às intenções de Voltaire e demonstrando que até quando não escrevia para o teatro ele era homem de teatro.

Voltaire historiador é hoje considerado sem grande indulgência, o que é dificilmente explicável, porque na verdade ele fundou a historiografia moderna.

Primeiro, ele inaugura a história científica ao fazer a triagem sistemática da verdade e da fábula, num exercício de dúvida metódica, de «pirronismo histórico», que evitasse, segundo suas próprias palavras, «misturar o duvidoso ao certo, e o quimérico ao verdadeiro».¹⁹ Para deixar claro o que esse método tinha de

¹⁸ René Pomeau: *Voltaire en son temps*, Oxford: Voltaire Foundation; Taylor Institution, 1994, vol. 5, págs. 374-375.

¹⁹ Voltaire: *Essai sur les mœurs*, Paris: Garnier Frères, obra citada, vol. 1, pág. 5.

novo, Voltaire faz questão de lembrar que os historiadores eclesiásticos ainda repetiam com toda seriedade que Luís VIII morrera vítima de sua castidade, porque se recusara a adotar o remédio que lhe fora recomendado por seus médicos, o de dormir com uma moça virgem,²⁰ e que os apologistas de Luís XVI continuavam afirmando que numa de suas campanhas o exército do rei atravessara o Reno a nado, heroicamente, quando a verdade mais prosaica foi que a travessia se fez a pé, num vau produzido pela estação seca.²¹

Segundo, ele seculariza a história, dissociando-a de qualquer perspectiva teológica, como a adotada por Santo Agostinho e pelo providencialismo de Bossuet: a história é puramente humana, não obedece a nenhum desígnio transcendente. No máximo, ele decifra na história, atrás da sucessão dos crimes provocados pelo fanatismo e pela tirania, uma discreta tendência para o aperfeiçoamento humano. Mas não se trata propriamente de uma doutrina do progresso, e sim de algo como uma idéia reguladora, um princípio metodológico que permite ao historiador investigar quando, onde e em que medida se dá essa lenta e problemática passagem da barbárie para a civilização. É a tarefa da «história filosófica». Mas a história filosófica é muito diferente da filosofia da história. A história filosófica de Voltaire é apenas o exame da história feito por um historiador-filósofo. A filosofia da história, inventada por Hegel e seus sucessores, é a objetivação da razão na história, a razão historicizada, a crença numa racionalidade inerente à história, que a impulsiona necessariamente em direção a um *τέλος* próximo ou remoto. É preciso convir que em nossa época pós-marxista temos maiores afinidades com a história filosófica de Voltaire que com as diferentes filosofias da história, cujos aspectos mitologizantes mostram claramente seu enraizamento na tradição religiosa judaico-cristã.

²⁰ Voltaire: *obra citada*, pág. 541.

²¹ René Pomeau: *Voltaire en son temps*, obra citada, vol. 3, págs. 63-64.

Terceiro, ele cria uma história verdadeiramente universal, ao sair do âmbito estreito da história bíblica e européia. Seu *Essai sur les mœurs*, por exemplo, contém capítulos sobre a China, a Índia, a Pérsia de Zoroastro, o mundo muçulmano.

Quarto, apesar de atribuir um papel importante às grandes personalidades, o que o leva a dividir a história da humanidade em quatro «idades felizes», nomeadas segundo os heróis que marcaram — a de Filipe e Alexandre, a de César e Augusto, a dos Medici e a de Luís XIV — Voltaire está mais interessado em estudar os «séculos», ou as épocas que os monarcas a que elas devem sua denominação. Nesse estudo, ele vai além do que se chamaria mais tarde história «événementielle», passando do plano dos acontecimentos para atingir grandes tendências, configurações-sínteses, os *mœurs*, o «espírito das nações». Investiga a totalidade dos fatores que atuaram em cada época, inclusive os econômicos, os demográficos, os técnicos e os culturais, e não apenas os episódios puramente políticos. Atenta à história econômica, à história das técnicas, à história da população, à história das estruturas, à história «em movimento», essa historiografia supostamente «ultrapassada» se revela mais moderna que a maioria dos trabalhos históricos do século XIX e do início do século XX, inscrevendo-se — Jacques le Goff *dixit* — na trilha da Escola dos *Annales* e das investigações de Marc Bloch, Lucien Febvre e Fernand Braudel.²²

Se os méritos de Voltaire como poeta, dramaturgo e historiador são contestados, não há nenhuma controvérsia no que diz respeito ao contista. É o melhor Voltaire, no consenso de todos. Em sua narrativa rápida, nervosa, concisa, ele nos convida a acompanhar as peripécias de Micromégas, em sua viagem de Sírius à Terra, para discutir com os minúsculos habitantes de nosso planeta as entelequias de Aristóteles, os

²² Jacques Le Goff / Roger Chartier / Jacques Revel (eds.): *Die Rückeroberung des historischen Denkens*, tradução alemã de Wolfgang Kaiser, Frankfurt am Main: Fischer, 1994, págs. 26-28 (título original: *La nouvelle histoire*).

turbilhões de Descartes e as mônadas de Leibniz. Outro viajante vem de mais perto, da América: é o *Ingénu*, o índio norte-americano que visita a França e julga os usos e costumes da corte de Luís XV à luz do direito natural. Mal começamos a descansar, e já é hora de partir de novo, seguindo Candide em sua interminável peregrinação da Alemanha a Portugal, da Espanha ao Paraguai, de Buenos Aires a Paris, de Veneza a Constantinopla, viagem filosófica durante a qual escapamos das fogueiras da Inquisição, do terremoto de Lisboa, das garras dos jesuítas, e ao fim da qual, depois de um curto interlúdio na cidade ideal de Eldorado, tendo sobrevivido a naufrágios e escapado das galés, atingimos uma felicidade relativa, cultivando pistaches na Turquia, ao lado de nossa antiga bem-amada, de quem não gostamos mais, e de nosso antigo preceptor, cuja filosofia foi refutada pela prática.

Sim, seria injusto negar a atualidade de Voltaire como contista, como historiador e até como poeta e dramaturgo. E no entanto sentimos que Valéry tinha razão. Se Voltaire tivesse se limitado a escrever tragédias e epopéias, não estaríamos hoje comemorando o tricentenário do seu nascimento. É sobretudo o cruzado da tolerância e da justiça que está vivo hoje, como procurarei demonstrar a seguir.

Embora essa terminologia só se tenha difundido depois das declarações americanas de 1776 e da declaração universal de 1789, Voltaire contribuiu de tal maneira, por seu pensamento e por sua militância, para a defesa e consolidação dos direitos humanos, que estamos autorizados a traduzir na linguagem dos direitos do homem os vários combates da cruzada voltaireana. Deixando claro que todos esses direitos são interdependentes, proponho distinguir, assim, o direito à razão, o direito à liberdade, o direito à justiça, o direito ao bem-estar e o direito à paz.

O direito à razão significa, para Voltaire, a possibilidade de pensar, sem tutelas alheias. No *Dicionário Filosófico*, ele faz sua luminosa apóstrofe de Horácio, o *sapere aude* que Kant transformou na palavra de ordem da *Aufklärung*: «Ousa pensar por ti mesmo.» No mesmo verbete, ele considera vergonhoso

que se confiem nossas almas a pessoas a quem não confiaríamos nosso dinheiro.²³ Despreza, como Kant, os «espíritos servos», a escravidão da alma, que consiste em «dobrar o espírito dos nossos filhos [...] em ensinar-lhes desde a infância a balbuciar tolices das quais somos os primeiros a zombar [...] em tornar uma nação idiota, pusilânime e bárbara, em instituir, enfim, leis que impeçam os homens de escrever, de falar e mesmo de pensar.»²⁴

Donde a importância da liberdade de imprensa. Restringi-la é atentar contra a inteligência. O que teria acontecido com a glória da antiga Roma se Cícero não houvesse escrito livremente? O que aconteceria, hoje, com a cultura européia, se os holandeses não se encarregassem de imprimir, com total liberdade, todos os livros, se a Inglaterra, que enriqueceu e aumentou seu poderio graças à liberdade, impedisse a publicação de certos autores?²⁵ O mundo civilizado acabaria se parecendo como a Turquia, que fechou, em 1757, a única tipografia do país, através de um edito que segundo Voltaire se intitulava «Do horrível perigo da leitura». Nesse edito, o mufti do Império Otomano, sempre segundo Voltaire, proíbe a todos os fiéis, sob pena de danação eterna, de ler livros de qualquer natureza, proíbe aos pais de ensinarem seus filhos a ler e finalmente proíbe a todos de pensar. O mufti ordena, em conclusão, que qualquer idéia que pretendesse entrar ilegalmente no país fosse presa e trazida à sua presença com pés e mãos amarradas, para receber um castigo exemplar.²⁶

É no terreno religioso que Voltaire reivindica com mais ênfase a liberdade de pensar, porque é nele que se manifestava

²³ Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, verbete «Liberté de penser», Paris: Garnier; Flammarion, 1964, pág. 261.

²⁴ Voltaire: *Dialogues entre A, B et C*, em: *La politique de Voltaire*, ed. René Pomeau, Paris: Armand Colin, 1963, pág. 219.

²⁵ Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, obra citada, pág. 259.

²⁶ Voltaire: *De l'horrible danger de la lecture*, em: *Mélanges*, Paris: Gallimard, 1961 (La Pléiade), págs. 713-714.

com mais rigor a intransigência obscurantista do antigo regime. O *écrasez l'infâme* é a face militante do *sapere aude*. Por sua vez, o combate pela tolerância é o lado positivo da luta anti-religiosa. Não se trata de combater o Cristianismo enquanto tal, e sim as igrejas e seitas que massacram e torturam em nome do Cristianismo. A «infâme» que ele quer esmagar é a hidra do fanatismo, e esse monstro tem muitos rostos. Nisso, Voltaire não distingue entre os católicos, responsáveis pela carnificina de S. Bartolomeu, e os calvinistas, que queimaram Calvet, como não distingue, dentro do catolicismo, entre o fanatismo dos dominicanos, que lançavam na fogueira os hereges, o fanatismo dos jesuítas, que recusavam a extrema unção aos moribundos que não tivessem se submetido a uma bula papal que condenava os jansenistas — a bula *Unigenitus* — e o fanatismo dos próprios jansenistas, instalado nos odiosos *Parlements* e inspiradores dos energúmenos de St. Médard, que se rolavam no chão em espasmos epilépticos, predizendo o futuro — os «convulsionários».

A intolerância é contrária ao direito natural, cujo núcleo é a «regra de ouro» — não faças o que não queres que te façam —, enquanto o intolerante se arroga o direito de obrigar os outros a pensarem como ele próprio, sem admitir que estes exerçam idêntica prerrogativa. «O direito da intolerância é portanto absurdo e bárbaro; é o direito dos tigres, e é horrível, pois os tigres somente despedaçam sua presa para comer, e nós nos exterminamos por causa de alguns parágrafos.»²⁷ Em seu *Tratado sobre a tolerância*, Voltaire mostra que a intolerância era desconhecida no mundo antigo, que os romanos acolhiam todos os deuses, que o próprio Cristianismo, longe de ter sido perseguido pelos imperadores, como afirma a hagiografia eclesiástica, só não era aceito quando atentava contra a ordem pública, que os judeus de modo geral conviviam com as religiões dos seus vizinhos, e que os Evangelhos recomendavam a

²⁷ Voltaire: *Traité sur la tolérance*, em: *Mélanges*, Paris: Gallimard, 1961 (La Pléiade), pág. 584.

doçura e do amor ao próximo, jamais o ódio religioso. A tolerância é necessária, porque nossa razão é frágil, e nenhum de nós pode ter a pretensão de possuir a verdade. «Devemos tolerar-nos mutuamente», diz o *Dicionário filosófico*, «porque somos todos fracos, inconsequentes, sujeitos à mudança e ao erro. Pode um caniço que o vento derruba na lama dizer a outro caniço, caído numa direção contrária: rasteja do meu modo, miserável, ou exigirei que te arranquem e te queimem?»²⁸

O direito à liberdade é concebido por Voltaire essencialmente como o direito a viver num Estado regido por leis fundadas na razão. Como quase todos os enciclopedistas, Voltaire era liberal, mas não democrático. Ele compreendia a liberdade, negativamente, como ausência de tirania, e não como direito de participação popular nos mecanismos decisórios do Estado. Segundo essa definição, havia liberdade na Prússia de Frederico II e na Rússia de Catarina a Grande, porque esses monarcas não agiam segundo seu capricho — principal característica do tirano — e sim de acordo com normas racionais, voltadas para o bem dos súditos. Eram soberanos absolutos, mas não déspotas, pois haviam implantado medidas sábias, inspiradas pela razão e pela humanidade, como a abolição da tortura e a liberdade de culto. Quanto à democracia, Voltaire aderiu à opinião dominante segundo a qual ela não seria viável nos grandes Estados modernos. De resto, esse elitista incorrigível não podia partilhar a fé do seu aqui-inimigo, Rousseau, nas luzes e na capacidade de autogoverno do povo. Como diz um dos seus porta-vozes, um brâmane filosófico: «Os homens são raramente dignos de se governarem a si mesmos. Essa felicidade só pertence aos pequenos povos que se escondem em ilhas ou entre montanhas, como coelhos que fogem dos animais ferozes; mas no fim, são descobertos e devorados».²⁹ Quando em suas *Cartas Filosóficas*

²⁸ Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, obra citada, verbete «Tolérance», pág. 368.

²⁹ Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, obra citada, verbete «États, gouvernements», pág. 181.

Voltaire elogia o sistema político inglês, salienta apenas o papel do Parlamento na limitação do poder dos nobres, e não o caráter eletivo da Câmara dos Comuns.³⁰

Mas como podia Voltaire ter certeza de que o soberano fosse adotar uma política esclarecida, e não tirânica, como um déspota oriental? Porque sendo um soberano esclarecido, seria guiado por uma instância interna, a razão, controlada por uma instância externa, a opinião pública. Era a essa opinião que se dirigia Voltaire, era ela que sua propaganda filosófica procurava educar, para que ela pudesse formar um dique contra os abusos do governante e constituir-se num tribunal diante do qual ele precisasse justificar-se. Os «freios e contrapesos», reclamados por Montesquieu para conter o arbítrio da coroa, não viriam nem de um parlamento eletivo à inglesa, cuja representatividade na época era quase nula, nem dos detestáveis tribunais do antigo regime, como advogava o autor do *Esprit des lois*, mas de uma opinião pública moldada pela filosofia enciclopédista.

No fundo, Voltaire conhecia perfeitamente os riscos desse projeto. A opinião pública podia ser amordaçada pela repressão policial. Com isso, não haveria nenhum obstáculo à tirania. E um tirano é um tirano, esclarecido ou não. Suas decepções com Frederico — o Salomão do Norte — e com a própria Catarina — a Semíramis do Norte — não lhe deixavam qualquer dúvida a respeito. Mas seu horror pelas atrocidades dos antigos tribunais franceses, os *Parlements*, era de tal ordem, que ele confessava preferir a tirania de um só — o rei absoluto — à tirania exercida por muitos, a oligarquia dos magistrados. «Se há apenas um déspota», diz ele cinicamente, «basta que eu me encoste num muro quando o vejo passar, ou me prosterne, ou esfregue minha testa no chão, segundo o costume do país; mas se há um bando de cem déspotas, exponho-me a ter que repetir

³⁰ Voltaire: *Lettres philosophiques*, em: *Mélanges*, obra citada, págs. 20-23.

essa cerimônia cem vezes por dia, o que a longo prazo é muito enfadonho.»³¹

Resta que a estratégia de Voltaire foi de uma eficácia devastadora, produzindo efeitos certamente não desejados por seu autor. Ela criou uma opinião pública aguerrida, que dez anos depois da morte de Voltaire impor a convocação dos Estados Gerais e o fim do absolutismo.

Além dessa liberdade genérica, concedida ao indivíduo enquanto súdito ou cidadão, Voltaire advogou uma liberdade específica, a ser concedida a mulheres e a integrantes de grupos particulares, como os negros e os judeus.

Voltaire tinha boas razões para propor a emancipação das mulheres. Ele sempre conviveu com mulheres superiores, como Madame du Deffand, e sobretudo com Madame du Châtelet, matemática e companheira dos seus estudos sobre Newton. Como diz uma moça a outra, num dos seus diálogos: «Minha mãe me acreditou digna de pensar por mim mesma [...] Ela me considerou sempre um ser pensante, e não uma boneca que se ajusta, que se mostra e que se guarda de novo no momento seguinte».³² Em outro diálogo, uma Marechala conversando com um padre repele indignada a frase de São Paulo, segundo a qual as mulheres deveriam submeter-se a seus maridos. Submeter-se por que? Por que o homem é mais forte? Por que ele tem barba? Por que ele provoca na esposa uma doença de nove meses, que às vezes é mortal? As mulheres têm as mesmas aptidões que os homens, diz a Marechala, inclusive para governar, como provam as rainhas ilustres. Por que então São Paulo dissera essa barbaridade? Bem, talvez ele fosse um pouco jansenista, responde cautelosamente um padre. «Ah! dizia a Marechala. Eu bem que desconfiei que ele era um herege.»³³

³¹ Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, obra citada, verbete «Tyrannie», pág. 372.

³² Voltaire: *L'éducation des filles*, em: *Mélanges*, obra citada, pág. 445.

³³ Voltaire: *Femmes, soyez soumises à vos maris*, em: *Mélanges*, obra citada, págs. 1331-1334.

Voltaire protesta contra o regime de servidão, ainda existente em várias províncias francesas, inclusive na vizinhança de Ferney, no Franco-Condado. Dirige apelo sobre apelo a Paris, na tentativa de libertar os servos, mas sem grande êxito. No entanto, a campanha de Voltaire influenciou a opinião de modo decisivo, levando à total emancipação dos servos, em 1789.

Como os demais filósofos, Voltaire condena a escravidão negra e prega a abolição do tráfico. A descrição do sofrimento dos escravos negros na América, no *Candide*, criou uma indignação que certamente não foi estranha à abolição do regime escravo, no período revolucionário. Candide e Pangloss encontram na América meridional um negro semi-nu, sem mão e sem perna, que conta ter sido mutilado por haver tentado escapar. É a esse preço, diz o escravo, que vocês comem açúcar na Europa. «Oh Pangloss!» gritou Candide. «Tu não tinhas adivinhado essa abominação. [...] Ele vertia lágrimas, olhando o negro; e chorando, entrou no Surinam.»³⁴

Acusado de anti-semitismo por criticar os judeus bíblicos, precursores do cristianismo, Voltaire na verdade incluiu plenamente os judeus em sua cruzada humanitária. Eles eram seres humanos e portanto precisavam ser emancipados, como todos os outros povos e grupos oprimidos. Numa de suas sátiras, ele põe em cena um judeu de Esmirna protestando contra a Inquisição, e chamando de «tigres devotos» e «panteras fanáticas» os cristãos que queimavam os judeus, e termina com um *plaidoyer* contra os fanáticos, exortando-os a cessarem de «perseguir aqueles que como homens são seus irmãos e como judeus são seus pais.»³⁵

Voltaire elogia, nisso semelhante a Rousseau, as virtudes e a sabedoria dos índios americanos e condena os massacres perpetrados no Novo Mundo pelos espanhóis. Citando Las Casas, ele deplora a sorte desses infelizes, «quase nus e sem armas, perseguidos como cervos no fundo das florestas, devo-

³⁴ Voltaire: *Candide*, capítulo XIX, obra citada, págs. 189-190.

³⁵ Voltaire: *Sermon du Rabbin Akib*, em: *Mélanges*, obra citada, pág. 451.

rados por mastins, fuzilados, ou surpreendidos e queimados em suas habitações.» Para Voltaire, houve nada menos que «a extinção total de uma raça de homens». Em *Alzire*, um governador filosófico do Peru, Guzmán, diz que «Nós, destas terras destruidores implacáveis, nós, sempre insaciáveis de ouro e de sangue, nós degolamos esse povo em vez de ganhar sua estima. Graças a nós, tudo é sangue, tudo é pólvora [...] Flagelos do novo mundo, injustos, vaidosos, avaros, só nós nesse país somos bárbaros. O americano, indomável em sua simplicidade, nos iguala em coragem e nos ultrapassa em bondade.»³⁶ Ele inclui os indígenas, assim, pelo menos tacitamente, entre as vítimas que deveriam ser emancipadas.

Mas Voltaire não se limita a criticar o tratamento dado aos índios pelos europeus. Ele critica, em geral, o colonialismo, empreendimento absurdo que resulta, na melhor das hipóteses, na conquista de «alguns alqueires de neve», obtidos à custa de consideráveis sangrias financeiras e demográficas nos países metropolitanos e de crimes bárbaros nos países subjugados. É a esse preço — o trabalho escravo do índio e do americano — que a Europa consome o seu açúcar, como vimos no *Candide*. Podemos dizer, assim, que mesmo sem aderir ao anticolonialismo revolucionário do Padre Raynal, que pregava verdadeiras guerras de libertação nos territórios de além-mar, Voltaire incluía entre os direitos à liberdade o de libertar-se da tutela colonial.

O próximo direito — o direito à justiça - mobiliza o lado mais humano e mais quixotesco de Voltaire. Ele critica a prisão arbitrária, decidida por autoridades locais, sem autorização superior, denuncia a falta de garantias judiciais, durante o julgamento do réu, em sessões secretas, que não permitem uma defesa adequada, deplora a variedade das leis penais, que diferem de província a província, discorda dos critérios para a classificação de delitos, que incluem abusivamente entre os

³⁶ Voltaire: *Alzire*, ato I, cena I, em: *Théâtre*, Paris: Garnier Frères, sem data, pág. 179.

crimes puníveis a feitiçaria e o sacrilégio, e contesta a própria legitimidade dos juízes, que ocupam seus lugares por uma simples compra, segundo o princípio da venalidade dos cargos.

Ele critica, também, a desproporção entre o crime e a pena, e insurge-se contra a pena de morte, que em vez de promover o bem comum limita-se a institucionalizar a vingança. Uma legislação humana deve abolir a pena capital ou pelo menos reduzir ao máximo sua aplicação. «A espada da justiça», diz Voltaire, «está entre nossas mãos; mas devemos tirar-lhe o fio e não torná-la mais cortante.»³⁷

Voltaire condena os suplícios, como a roda, e a tortura, que a pretexto de forçar a confissão de um mero suspeito impõe por antecipação um castigo inominável a alguém cuja culpa se trata precisamente de averiguar. A tortura é uma prática atroz, já abolida em nações mais civilizadas como a Inglaterra e a Rússia de Catarina, e que se mantém apenas em nações bárbaras como a França do antigo regime. Nesse país, diz Voltaire, o grave magistrado que comprou o direito de martirizar os seres humanos conta à sua mulher, no jantar, as torturas que ordenou durante o dia. Da primeira vez a mulher se revolta, na segunda ela fica curiosa, e em seguida a primeira coisa que ela faz quando o marido chega em casa é perguntar-lhe: «Meu amor, você não torturou ninguém hoje?»³⁸

Mas a contribuição de Voltaire para a defesa e consolidação do direito à justiça não foi apenas teórica. Nisso ele foi sobretudo um homem de ação, lutando para reabilitar vítimas e salvar inocentes.

O caso Calas é o mais notório. Em Outubro de 1761, o filho de Calas, um comerciante de Toulouse, suicidou-se. A justiça acusou Calas, de religião calvinista, de haver assassinado seu filho, a fim de impedir que ele se convertesse ao catolicismo. Calas foi condenado pelo tribunal de Toulouse e em Março de

³⁷ Voltaire: *Commentaire sur Beccaria*, em: *L'affaire Calas*, Paris: Gallimard, 1975 (Folio), pág. 258.

³⁸ Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, verbete «Torture», pág. 370.

1762 foi despedaçado vivo, em praça pública. Recebendo em Ferney a viúva de Calas e dois dos seus filhos, Voltaire se convence de que Calas fora vítima de um monstruoso erro judiciário e decide lutar por sua reabilitação. Sozinho, a golpes de cartas, de panfletos, de ensaios como o *Tratado da tolerância*, mobilizando o apoio de amigos influentes em Versalhes e na Europa, Voltaire consegue a revisão do processo e finalmente, em 1765, a anulação da sentença.

Em Dezembro de 1761, uma jovem mentalmente perturbada se suicida, jogando-se num poço. Seu pai, Sirven, e sua mãe, ambos protestantes, são acusados de assassinar a moça, supostamente (como de hábito) porque ela pretendia converter-se ao catolicismo. O casal e duas outras filhas conseguem fugir, em direção à Suíça. Sirven e a mulher são condenados à forca, à revelia, e as duas filhas ao banimento. Voltaire acolhe a família e inicia uma campanha epistolar, solicitando apoio de Catarina II, de Frederico, do Príncipe de Ligne. O assunto se arrasta indefinidamente. Foi preciso que os *Parlements* fossem dissolvidos por Maupeou para que em 1771 os novos tribunais revissem a sentença, absolvendo todos os acusados.

O caso do cavaleiro de La Barre foi particularmente abominável. Preso em Abbeville por haver mutilado um crucifixo e por não se ter descoberto durante a passagem de uma procissão, esse moço de 19 anos foi acusado de sacrilégio e de blasfêmia, e condenado à morte. Os esforços para obter seu perdão fracassaram. No dia 1 de Julho de 1766, La Barre foi decapitado — os carrascos tiveram a delicadeza de não lhe arrancar antes a língua, como exigia a sentença — e sua cabeça foi arremessada na fogueira, juntamente com um exemplar do *Dicionário Filosófico* de Voltaire. Este se bateu, como no caso de Calas, pela reabilitação da vítima, publicando descrições minuciosas da morte de La Barre. Dessa vez, entretanto, seus esforços só tiveram êxito anos depois de sua morte, por um decreto da Convenção.

Em 1766, o conde de Lally, derrotado pelos ingleses na Índia, é preso por traição e decapitado. Voltaire examina os

fatos e conclui que a acusação era falsa. Ajudado pelo filho de Lally, publica vários textos em que demonstra a injustiça da condenação. Quatro dias antes de sua morte, Voltaire é informado de que o Conselho do Rei anulara, finalmente, a sentença. Ele dita a última carta de sua vida ao jovem Lally-Tollendal: «O moribundo ressuscita com essa grande notícia [...] Morrerá contente.»³⁹ É a derradeira vitória de Voltaire contra a barbárie. Para comemorá-la, manda pendurar na parede do seu quarto um cartaz: «No dia 26 de maio, o assassinato jurídico cometido [...] na pessoa de Lally foi vingado pelo Conselho do Rei».⁴⁰

O direito ao bem-estar não se funda, para Voltaire, em nenhuma reivindicação igualitária. Os homens são iguais em sua condição biológica, tanto reis como camponeses nascem chorando e morrem na angústia, mas o estado social exige a desigualdade, a existência de um grande número de pessoas que por serem pobres são impelidas ao trabalho, sem o qual as necessidades sociais não seriam atendidas e o gênero humano não poderia sobreviver.

Mas do fato de que os homens não são iguais não resulta, para Voltaire, que a maioria deva ser indigente. Depois de dizer, no *Século de Luís XIV*, que «é preciso que haja um grande número de pobres», ele acrescenta: «mas não é preciso que eles sejam miseráveis.» Eles podem e devem melhorar suas condições materiais de vida, mesmo que a sociedade como um todo permaneça inigualitária. Esse objetivo poderá ser atingido pela aceleração da atividade econômica, que multiplique os empregos e aumente os salários. Sem anacronismo excessivo, poderíamos chamar Voltaire de «desenvolvimentista», no sentido de alguém que para assegurar a promoção socio-econômica das pessoas de baixa renda aposta no crescimento da produção e não numa

³⁹ Voltaire: carta ao Cavaleiro Trophime Gérard de Lally-Tollendal, 26 de maio de 1778, D21213, em: *Correspondence and Related Documents*, ed. Theodore Besterman, Oxford: The Voltaire Foundation, 1976, vol. 45, pág. 341.

⁴⁰ René Pomeau: *Voltaire en son temps, obra citada*, vol. 5, pág. 324.

política diretamente redistributivista. Na querela que opunha, no século XVIII, os partidários de leis suntuárias, que condenavam o luxo, e os que o defendiam, Voltaire está sem dúvida do lado dos segundos, mas é menos por suas inclinações epicuristas que por sua convicção de que o consumo, em geral, deveria ser favorecido, independentemente da natureza das mercadorias, porque seu crescimento geraria empregos que se traduziriam em aumento do poder de compra, que por sua vez criariam estímulos adicionais para o setor produtivo e generalizariam o bem-estar.

Como senhor de Ferney, Voltaire é um desenvolvimentista exemplar. Ele converte terras pantanosas em pastagens. Utiliza charruas moderníssimas, aduba o solo, planta milhares de árvores, constroi estábulos e leiterias-modelos. Mas pensa, sobretudo, na elevação do nível de vida da população local. Abre uma escola. Constroi casas. Pratica uma política consciente de criação de empregos, instalando indústrias com alta intensidade de mão de obra, como uma olaria para a fabricação de telhas e uma fábrica de meias de seda. Por ocasião de agitações civis em Genebra, transforma-se em campeão da causa popular, contra a burguesia e a aristocracia, e acolhe em suas terras grande número de proletários e semi-proletários, que se converterão na força de trabalho para uma nova indústria — a relojoaria. Graças às relações de Voltaire em toda Europa, em breve os relógios de Ferney serão conhecidos em Versalhes, Berlim e São Petersburgo. A prosperidade aumenta, quando Voltaire consegue liberar a região de Ferney dos abusos fiscais do antigo regime.

No fim da vida de Voltaire, Ferney tinha se transformado numa cidade-testemunha do programa econômico das Luzes, numa proclamação do direito ao bem-estar e na prova de que esse direito poderia ser atendido por uma política consequente de modernização. Era uma simples miniatura do que podia ser feito, em escala mais vasta. Voltaire pensa na modernização de nações inteiras, ainda imersas no que chamaríamos de «subdesenvolvimento», e tomando o exemplo da Rússia, transformada

numa geração pelo czar Pedro o Grande, refere-se a «vastas regiões na África, em que os homens necessitam de um czar Pedro; ele virá talvez dentro de milhões de anos, porque tudo vem tarde demais.»⁴¹ Partilhemos a esperança de Voltaire, não somente com relação à África, mas com relação à América Latina, mas esperemos que essa modernização não precise esperar tanto tempo e sobretudo que ela não exija a intervenção de um czar.

O pacifismo foi uma das principais características das Luzes. A guerra é condenada por Diderot, Holbach, Condorcet. Mas nenhum dos filósofos é tão veemente como Voltaire.

Para ele, a guerra é «um empreendimento infernal» e «contém todos os flagelos e todos os crimes». Ela destrói todas as virtudes da civilização. «Que me importam a humanidade, a benevolência, a modéstia, a temperança, a doçura, a sabedoria, a piedade, quando uma meia libra de chumbo atirada a cem passos me despedaça o corpo, fazendo-me morrer aos vinte anos com tormentos inexprimíveis, no meio de cinco ou seis mil moribundos, enquanto meus olhos, abertos pela última vez, vêm a cidade em que nasci destruída pelo ferro e pelo fogo, e os últimos sons que ouço são os gritos de mulheres e crianças expirando debaixo das ruínas?»⁴²

A guerra é uma das loucuras humanas que mais enfurecem Micromégas, quando esse gigantesco habitante de Sírius vem visitar o nosso planeta. Um dos seus informantes explicou que naquele mesmo momento cem mil loucos cobertos com chapéus estavam massacrando cem mil outros loucos cobertos com turbantes. O que está sendo disputado, explica o terráqueo, são alguns montinhos de lama. Trata-se de saber se essa lama pertencerá a um homem chamado Sultão, ou outro chamado Cesar. Nenhum dos dois jamais viu esses montículos de terra, e

⁴¹ Voltaire: *Anecdotes sur le czar Pierre le Grand*, em: *La politique de Voltaire*, obra citada, pág. 103.

⁴² Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, obra citada, verbete «Guerre», págs. 217-220.

nenhum dos animais que se degolam mutuamente jamais viu o animal pelo qual estão se degolando. Num acesso de indignação, Micromégas diz que tem vontade de esmagar com seu calcanhar todo esse formigueiro de assassinos ridículos. Não é preciso, diz o seu interlocutor, eles próprios estão se encarregando disso.⁴³

Voltaire atribui as guerras às ambições dinásticas, ao fanatismo religioso, e até, numa explicação surpreendentemente moderna, a conflitos que hoje chamaríamos de imperialistas. Assim, a luta entre franceses e ingleses na Índia se deveria ao desejo mútuo de «vender na Europa tecidos estampados». Mas não resta dúvida de que no espírito de Voltaire a guerra era um subproduto das rivalidades entre tribos, clãs, etnias, e, sobretudo, nações. A solução não estava, contudo, em sistemas de «paz perpétua», segundo a proposta do Padre Saint-Pierre, divulgada por Rousseau, porque esses esquemas de «segurança coletiva» só poderiam ser eficazes se incluíssem todas as nações do mundo e fossem dotados dos meios necessários para agir em defesa da paz, o que parecia a Voltaire altamente irrealista.⁴⁴ A verdadeira solução estava, mais uma vez, numa ação pedagógica sistemática junto à opinião européia, visando a dissolução gradual dos preconceitos particularistas, principalmente os nacionais.

Para Voltaire, este é o cerne da questão. É por isso que ele é universalista. No momento em que todos os homens se tratassem verdadeiramente como iguais, transcendendo fronteiras nacionais, de raça, língua e religião, os conflitos armados desapareceriam. Como quase todos os filósofos da Ilustração, Voltaire tinha uma relação ambígua com o conceito de pátria. Ela estimula os antagonismos entre os homens. «Eis a condição humana, que desejar a grandeza do seu país signifique desejar

⁴³ Voltaire: *Micromégas*, em: *Romans et contes, obra citada*, capítulo 7, págs. 11-118.

⁴⁴ Voltaire: *Rescrit de l'Empereur de Chine*, em: *Mélanges, obra citada*, págs. 411-413.

mal a seus vizinhos. Aquele que não quisesse que sua pátria fosse maior ou menor, mais rica ou mais pobre, seria o cidadão do universo.»⁴⁵ A pátria é o país em que nos sentimos bem: *ubi bene, ibi patria*. «Temos uma pátria sob um bom rei; não a temos quando ele é mau.»⁴⁶ Surge assim um conceito político e normativo de patriotismo, pelo qual a pátria é objeto de uma escolha adulta e não uma fatalidade imposta pelas circunstâncias do nosso nascimento. A mesma razão que nos ajudou a fazer essa escolha nos leva também a desprezar um conflito motivado pela ambição de conquista ou desejo de glória. Nesse sentido, patriotismo e cosmopolitismo deixam de ser incompatíveis. No verbete «patriotismo», da *Encyclopédie*, o cavaleiro de Jaucourt diz que «o patriotismo mais perfeito é o que se possui quando estamos tão conscientes dos direitos do gênero humano que os respeitamos em todos os povos da terra.»⁴⁷ É dessa natureza o patriotismo de Voltaire. É o melhor antídoto contra a guerra, ou, positivamente, a condição necessária para garantir o direito à paz.

Mas terminado esse retrospecto, em que sentido podemos dizer que Voltaire é «indefinidamente atual», nas palavras de Valéry?

Essa atualidade não está, certamente, nas opiniões de Voltaire sobre a «canalha» nem em sua confiança no absolutismo esclarecido. Nisso, ele foi filho do seu tempo e nada tem a dizer ao nosso. Ele é atual porque sua batalha está inacabada e porque apesar de progressos importantíssimos, muitas aberrações que ele combateu renasceram ou se agravaram.

É o que podemos verificar em cada um dos direitos pelos quais Voltaire se bateu.

⁴⁵ Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, obra citada, verbete «Patrie», pág. 308.

⁴⁶ Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, verbete «Patrie», acréscimo de 1771, em: *La politique de Voltaire*, obra citada, pág. 108.

⁴⁷ *L'Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. XII, Neuchâtel: Samuel Faulche et Compagnie, 1765.

É o caso do direito à razão, o valor mais alto da ilustração e o mais decisivo para Voltaire, porque é a condição de possibilidade de todos os outros. O pensamento ainda está sujeito a restrições policiais em grande parte da humanidade. Nos países em que elas não existem, a «servidão voluntária» induzida pelo conformismo e pela propaganda impede as pessoas de pensarem por si mesmas. Os fundamentalismos religiosos pululam em toda parte. Nos Estados Unidos e na Suíça, seitas pregam o fim do mundo e abreviam a chegada dos seus adeptos ao paraíso, induzindo-os ao suicídio coletivo. Ayatollahs mandam militantes executar escritores sacrílegos, do mesmo modo que os padres do antigo regime, segundo Voltaire, armavam regicidas como Jacques Clément e Ravaillac, para maior glória de Deus. No Bangla-Desh, uma escritora é condenada à morte por ter ousado criticar o Corão. Indus e muçulmanos se trucidam mutuamente em nome do Profeta ou de Brama.

No Brasil, vivemos durante duas décadas sob uma ditadura que proibia livros e prendia escritores, exatamente como na França de Voltaire. Com a redemocratização, esses exemplos de intolerância se tornaram raros, mas não se pode dizer que o direito à razão esteja entre os mais utilizados no Brasil. Ao contrário, o irracionalismo se difunde e hoje quase podemos ouvir a reivindicação oposta, o direito ao delírio. Magos publicam *best sellers*, antigos guerrilheiros consultam astrólogos e veteranas trotskistas rodopiam todas as noites no terreiro. São formas benignas de irracionalismo, compreensíveis sobretudo entre os jovens que se filiam a uma concepção alternativa do mundo, e que vêm na leitura de livros esotéricos uma forma tão legítima de protestar contra o *establishment* religioso como a adesão aos verdes é uma forma legítima de protestar contra o *establishment* político. Afinal, é melhor captar energia cósmica numa pirâmide de cristal que usar energia atômica para destruir o planeta. Esperemos apenas que as formas patológicas de irracionalismo, como o sacrifício de crianças e até de artistas de televisão, em rituais de magia negra, permaneçam casos isolados. E esperemos também que um dia os intelectuais pós-

modernos que criticam a razão como antena do poder se convençam de que toda desrazão é potencialmente repressiva e de que o obscurantismo é o principal aliado do fascismo. Se eles lessem mais Voltaire e menos Derrida, talvez se convencessem de que o Iluminismo é infinitamente mais subversivo que o contrailuminismo de hoje, inspirado em autores que não são exatamente paradigmas do pensamento de esquerda, como Nietzsche e Heidegger.

O direito individual à liberdade é hoje reconhecido nas chamadas democracias industriais, nos antigos países do Leste e em quase todos os países da América Latina. Mas o socialismo burocrático, na China, na Coreia do Norte e em Cuba, bem como os regimes africanos de partido único, são tão absolutistas quanto as tiranias do tempo de Voltaire, com a diferença de que não são despotismos especialmente esclarecidos e de que a rede de coação dos regimes totalitários de hoje é muito mais eficaz que no antigo regime. Por outro lado, os movimentos segmentares de emancipação continuam muito longe dos objetivos visados. A libertação da mulher ainda não avançou o suficiente, o sexismo continua endêmico na Europa e nos Estados Unidos, e são ainda raras mulheres como a companheira de Voltaire, Madame du Châtelet, que escrevia tratados de álgebra e divulgava a física de Newton. A libertação dos negros ainda é mais retórica que real e não há sinais evidentes de que as populações aborígenes estejam recebendo benefícios muito concretos, nem sequer o direito à vida. O colonialismo terminou como forma ostensiva de dominação política, mas não como colonialismo indireto, agora institucionalizado sob a forma de um pretenso direito à intervenção, ou como subordinação econômica e tecnológica.

Terminada uma noite de vinte e um anos, o Brasil é hoje um país plenamente democrático, com liberdade pessoal e política reconhecida a todos. Mas se isso é verdade para a liberdade individual, é menos verdade no tocante aos objetivos de emancipação setorial. Contam-se nos dedos as mulheres que ocupam altos cargos executivos ou na magistratura superior,

elas são ainda minoritárias nos departamentos de pós-graduação, em contraste com o monopólio que exercem no ensino de primeiro grau, e preenchem apenas 7 % das cadeiras da Academia Brasileira de Letras — três acadêmicas, de um total de quarenta membros. A Lei Aurea ainda é uma mentira para a população negra do Brasil, que vive em sua maioria em condições de pobreza igual ou pior à que ostentava há um século, que continua sem educação, sem teto, sem alimentação, e que fornece 80 % ou mais da população penitenciária ou das vítimas da repressão policial. Os progressos obtidos no que diz respeito à emancipação da população indígena podem ser lidos na crônica policial, nas manchetes do *New York Times*, ou nos relatórios da Amnesty International. A descolonização se consumou há 172 anos, mas não é preciso ser nacionalista, o que como bom iluminista estou longe de ser, para saber que o país ainda tem um longo caminho a percorrer para superar a dependência financeira e tecnológica que o impede de participar igualitariamente dos processos decisórios mundiais.

O direito à justiça está hoje em dia protegido nos principais estados democráticos, e dificilmente veríamos abusos semelhantes aos praticados, no tempo de Voltaire, pelos antigos *Parlements*. Mesmo assim, a existência da pena de morte nos Estados Unidos é um anacronismo cuja abolição ainda não está à vista. Em outros países, além da pena de morte, há punições degradantes, como a chibata, castigos cruéis, como a lapidação de adúlteras, e a criminalização de práticas, como a blasfêmia ou o adultério, que eram severamente punidas no tempo de Voltaire, mas que hoje deveríamos considerar tão irrelevantes do ponto de vista penal como a feitiçaria.

No Brasil não há pena de morte desde a República. Mas há uma pena de morte não-oficial, praticada por justiceiros profissionais, contra crianças e verdadeiros ou supostos delinquentes. Durante o regime militar tivemos a ressurreição da tortura, uma tortura mais científica que a aplicada a Calas, e que sem dúvida causaria inveja aos magistrados de Toulouse e aos carrascos que desmembraram o cavaleiro de La Barre. O advento da democra-

cia não conseguiu assegurar de todo o direito à justiça, porque como os juízes são os primeiros a reconhecer, propondo, para isso, uma reforma profunda do aparelho judiciário, ela continua, apesar de progressos recentes, em grande parte discriminatória e seletiva, punindo as pessoas de baixa renda e deixando impunes os delitos dos poderosos.

O direito ao bem-estar é negado na prática pela pobreza absoluta em que vegeta a maioria da população do mundo. O chamado conflito Norte-Sul é uma consequência do desnível de renda entre os países desenvolvidos, cuja população tem padrões de consumo sem precedentes na história mundial, e os países subdesenvolvidos, em que a miséria de massa é certamente mais dramática que a encontrada por Voltaire entre os servos da gleba, quando ele se instalou em Ferney.

Inútil dizer que esse direito é transgredido no Brasil, cujos indicadores sociais estão entre os piores do mundo. Com uma mortalidade infantil de 88 por mil, quase duas vezes mais alta que a de Siri-Lanka, e uma taxa de analfabetismo de 18 %, uma das mais elevadas da América Latina, o Brasil está em quinquagésimo lugar na escala do desenvolvimento humano, segundo o índice elaborado pelo Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas, apesar de pertencer ao grupo das dez maiores economias do mundo. O remédio, decerto, não é a modernização autoritária apregoada por Voltaire a partir do modelo russo, mas não é, tampouco, a recusa da modernidade, a regressão utópica para um paraíso bucólico, segundo a visão rousseauista. Depois de 200 anos, os dois adversários se enfrentam de novo, no Brasil: entre Voltaire, que apostava no progresso econômico e tecnológico, e Rousseau, que realizou uma crítica radical da modernidade, é preciso ter a coragem de tomar partido por Voltaire, buscando a realização de uma modernidade humana, capaz de assegurar a 100 milhões de brasileiros a fruição efetiva do seu direito ao bem-estar.

Enfim, o direito à paz, que parecia ter se consolidado com o fim da guerra fria e consequentemente com o fim da ameaça nuclear, tornou-se de novo problemático com os focos de

violência armada que explodiram depois da dissolução do império soviético e da Iugoslávia. O discurso dominante, hoje, é o discurso da identidade — identidade cultural, étnica e nacional. Há uma etnização dos conflitos — sérvios versus croatas, russos versus alemães, minorias húngaras versus maiorias rumenas, eslavos ortodoxos versus bósnios muçulmanos — e no fundo uma retribalização do mundo, dividido entre comunidades autárquicas, demarcadas segundo critérios linguísticos, raciais e religiosos. É o fim do modesto universalismo que havia sido alcançado durante a guerra fria, na verdade, dois cosmopolitismos rivais, que apesar de tudo representavam um progresso, mesmo ambíguo, em direção a um mundo sem fronteiras culturais ou nacionais. O triunfo do nacionalismo e da política da etnicidade poderão selar o fim de qualquer concepção universalista, sem a qual, como sabia Voltaire, o direito à paz se tornaria ilusório.

País sem conflitos externos, sem inimigos hereditários, sem diferenças culturais gritantes, o Brasil tem tudo para assegurar a seus habitantes pelo menos esse direito. Mas é preciso ficar vigilante para que a maré dos novíssimos particularismos não chegue até nós, seja sob uma forma nacionalista que nos leve a desenvolver fantasias xenófobas, seja pela importação de uma ideologia da etnicidade que estimule a formação de identidades polonesas no Paraná, de identidades africanas na Bahia e de identidades bororo no Mato Grosso. Cada vez que alguém começa a falar muito alto de «raízes» e de perda de identidade, está na hora de procurar a saída de emergência: a doutrina «do sangue e do solo» não está longe. Nada poderia frustrar mais radicalmente o exercício do direito à paz, porque a etnicidade não é outra coisa que a mitologização neoromântica da violência, uma ideologia que faz um militante da SS pensar que é Siegfried e que o autoriza a metralhar um gueto em nome de suas raízes germânicas. Para os que alegam que no Brasil esses extremos são inconcebíveis, respondo que uma política da etnicidade que tenha Macunaíma como herói é muito mais simpática que a que tem Odin como figura totêmica, mas na

dúvida é preferível evitar até um caráter nacional baseado na falta de caráter: no frigidar dos ovos, Macunaíma pode se esquecer de dizer «ai, que preguiça» e numa crise de heroísmo defender pela violência essa identidade negativa, esmigalhando com seu tacape miolos inocentes. De novo, Voltaire tem razão: sem doses suficientes de universalismo que permitam estabelecer diálogos transnacionais e transculturais, relativizando todas as identidades coletivas, o direito à paz, externa e interna, poderia ser ameaçado no Brasil.

Eis a atualidade de Voltaire: a exacerbação, hoje em dia, do fanatismo, da tirania, da injustiça, da miséria e da violência, mostram como precisamos do homem cuja mensagem infatigável foi a defesa do direito à tolerância e à razão, do direito à liberdade individual e coletiva, do direito à justiça e à equidade, do direito ao desenvolvimento e ao bem-estar, do direito à paz e à universalidade.

Sua atualidade está, sobretudo, numa coisa importantíssima, que foi sua obra exclusiva: a criação de uma nova figura jurídica, a dos crimes contra a humanidade, antecipando Nuremberg. Pois como lembra Valéry, até então, os crimes eram definidos como infrações contra a ordem pública, contra as leis do Estado, contra a religião oficial. Voltaire mostra que existem delitos mais graves, que transcendem todas as jurisdições nacionais. «Ele retira os processos dos quais se ocupa à apreciação estreita, quase maquinal, à indiferença ou ao endurecimento profissional do magistrado, e os submete a esse juiz ainda pouco consciente de ser um juiz em última instância, ainda ignorante de sua competência e do seu poder, o Homem. Ele submete a lei ao tribunal da humanidade.»⁴⁸ E o faz apelando para esse tribunal que ele própria ajudaria a fundar, a opinião pública mundial, que Kant chamaria a sociedade civil universal. Em sua crítica a Pascal, esse «sublime misantropo»,

⁴⁸ Paul Valéry: obra citada, pág. 525.

Voltaire define perfeitamente a sua escolha: «Atrevo-me a tomar o partido da humanidade.»⁴⁹

Não gostaria de terminar nesse tom heroico e com esse ar de solenidade, porque Voltaire não foi nem heroico nem solene.

Ele foi menos e mais que um herói, foi um ser humano, com todas as suas fraquezas e contradições. Era inescrupuloso em suas especulações financeiras. Era dissimulado, escondendo sua responsabilidade em ações condenáveis e negando a autoria de obras evidentemente suas. Era mesquinho e rancoroso em suas polêmicas. Perseguiu Rousseau com uma inadmissível má fé. Tinha uma vaidade mórbida. Mas ao lado de tudo isso, podia ser generoso enquanto amante, como deixou claro em sua relação com Madame du Châtelet, e como homem, ajudando pessoas necessitadas, como uma descendente do grande Corneille, e mostrando-se indulgente com amigos infiéis, como Thiérot.

Mais imperdoável que dar a impressão de um Voltaire heróico, seria criar a ficção de um Voltaire circunspecto, dizendo coisas graves sobre os direitos humanos. Espero não ter cometido esse erro. Nenhum comentário sobre Voltaire seria voltaireano se não contivesse o ingrediente voltaireano fundamental: o riso. O riso voltaireano é sarcástico, às vezes estridente, mas é riso. Pode ser um riso iconoclástico, mas por que não? Muitos ídolos merecem efetivamente ser demolidos. Ou Voltaire pode apenas sorrir, com malícia. É assim que prefiro imaginá-lo: não com um sorriso *hideux*, hediondo, como disse Alfred de Musset, porque hediondas eram as injustiças que ele combateu, mas com aquele sorriso de patriarca indulgente, que ele tem na estátua em que Houdon o imortalizou. Com esse sorriso ele fazia sorrir seus amigos e talvez até seus inimigos. Quem sabe se Fréron, Maupertuis e Nonotte, depois de espumarem de raiva, não sorriam com os epigramas e panfletos com que Voltaire os atacava? Com esse sorriso, ele nos faz sorrir. E

⁴⁹ Voltaire: *Lettres philosophiques*, em: *Mélanges*, obra citada, Carta 25, pág. 104.

Deus me perdoe, mas com esse sorriso talvez ele fizesse sorrir o próprio Deus — um Deus deísta, entenda-se, e portanto um Deus voltaireano.

Quem o diz é Eça de Queirós, em *A cidade e as serras*. Um dia, Zé Fernandes adormece no meio de milhares de livros, no palacete de Jacinto, e sonha que tudo tinha se transformado em livros: as casas eram construídas com livros, dos ramos dos castanheiros pendiam folhas de livros, as mulheres usavam vestidos de papel impresso. Ele escala o obelisco da Concorde, evidentemente uma montanha de livros, e chega ao céu. Imediatamente avista Deus. «Numa claridade que dele irradiava, mais clara que todas as claridades, entre fundas estantes de ouro abarrotadas de códices, sentado em vetustíssimos fólios, com os flocos das infinitas barbas espalhados por sobre resmas de folhetos, brochuras e catálogos — o Altíssimo lia ... lia e sorria. Ousei, arrepiado de sagrado horror, espreitar por cima do seu ombro coruscante. O livro era brochado, de três franços ... o Eterno lia Voltaire, numa edição barata, e sorria.»⁵⁰

É a maneira mais voltaireana de encerrar esta contribuição.

⁵⁰ Eça de Queirós: *A cidade e as serras*, em: *Obras*, Porto: Lello & Irmãos, sem data, vol. 1, pág. 418.